

## **LAS CEREMONIAS Y EL MUNDO SIMBÓLICO EN LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN SOCIALES DE LAS SOCIEDADES YÁMANA Y SELK'NAM DE TIERRA DEL FUEGO**

### **CEREMONIES AND SYMBOLIC WORLD IN THE SOCIAL PRODUCTION AND REPRODUCTION OF YAMANA AND SELK'NAM SOCIETIES FROM TIERRA DEL FUEGO**

**Diego PEDRAZA MARÍN**

Doctorando – Departament d'Antropologia Social i Prehistòria. Universitat Autònoma de Barcelona. Edifici B – Campus de la UAB – 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès)  
diegopedraza.antropos@gmail.com

**Resumen:** Entendiendo la etnoarqueología de las sociedades cazadoras recolectoras como una disciplina que puede contribuir al desarrollo de la metodología en arqueología, así como para generar modelos explicativos sobre estas formaciones sociales y asumiendo asimismo que en dichas sociedades la contradicción principal entre producción y reproducción sociales resulta de fundamental importancia para entender su lógica interna, el estudio del material etnográfico obtenido a finales del siglo XIX y principios del XX de las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra de Fuego, entonces en proceso de desintegración social, nos ha permitido analizar las ceremonias rituales que aquellos practicaban, así como sus relatos y mitos, para ponerlos en relación con la producción y reproducción sociales. Dicho análisis nos ha permitido constatar que dichas prácticas y representaciones simbólicas constituyen un reflejo de las relaciones sociales y contrastar la existencia de una construcción ideológica que enmascaraba las relaciones de dominación masculina sobre las mujeres.

**Palabras clave:** Tierra del Fuego, siglos XIX y XX, sociedades *yámana* y *selk'nam*, etnoarqueología de sociedades cazadoras recolectoras, producción y reproducción sociales, ideología, mitología, ceremonias, género y relaciones de dominación.

**Abstract:** Understanding the ethnoarchaeology of hunter-gatherer societies as a discipline that can contribute to the development of the methodology in archaeology, as well as to generate models explaining about these social formations, and assuming also that in these societies the main contradiction between social production and reproduction is of fundamental importance to understand its internal logic, the study of ethnographic material obtained at the end of the 19th century and early 20th of *yámana* and *selk'nam* societies of Tierra de Fuego, then in the process of social disintegration, it has allowed us to analyze the ritual ceremonies that those practiced, as well as stories and myths, to put them in relation to social production and reproduction. This analysis has allowed us to ascertain that such practices and symbolic representations are a reflection of social relationships and contrast the existence of an ideological construction that masking the relations of male domination over women.

**Key words:** Tierra del Fuego, XIXth and XXth centuries, *yámana* and *selk'nam* societies, ethnoarchaeology of hunter-gatherer societies, social production and reproduction, ideology, mythology, ceremonies, gender and relations of domination.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Etnoarqueología de sociedades cazadoras recolectoras. 3. Las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego. 4. Las ceremonias rituales en las sociedades *yámana* y *selk'nam*. 5. Los mitos y los relatos en la producción y reproducción sociales. 6. Conclusiones. 7. Agradecimientos. 8.- Bibliografía.

## 1. Introducción

Este artículo constituye una síntesis revisada del trabajo de investigación correspondiente al Tercer ciclo, de doctorado, que fue presentado en la Universitat Autònoma de Barcelona en septiembre de 2009

En resumen, nuestro cometido ha consistido en analizar los registros etnográficos correspondientes a las sociedades extintas *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego, en concreto de las ceremonias rituales que practicaban aquellas sociedades en los momentos previos a su extinción y de los mitos, historias y relatos recopilados sistemáticamente.

El objetivo de este análisis es el de poner en relación dichas ceremonias y dichos relatos, con la producción y reproducción de la sociedad, tanto de las personas que la conforman, como de las relaciones sociales en las que se hallan inmersas, de sus instituciones, sus valores o su forma de configurar el mundo. No olvidemos aquello que ya Marx introdujo en los *Grundrisse*, al afirmar que: "cuando se habla de producción, se está hablando de producción de un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad" (Marx 2007: 5).

Coincidiendo con la propuesta de Maurice Godelier, los seres humanos, más que vivir en sociedad, producen sociedad para vivir (Godelier 1989: 17). Desde este punto de vista las representaciones que una sociedad hace del mundo constituyen también una producción, en este caso de carácter ideacional<sup>1</sup>. A su vez asumimos la propuesta marxiana de que toda sociedad, para pervivir en el tiempo, necesariamente debe producir y reproducir las condiciones para su existencia y su pervivencia (Engels 1968: 7).

<sup>1</sup> Aquí seguimos también a Godelier y empleamos el término "ideacional" (*idéel*) como ideático, propio de la génesis y proceso en la formación de las ideas, a diferencia de "ideal" (*idéale*), entendido como perteneciente o relativo a las ideas (Godelier 1989: 6 n.t.; 157 n).

Efectivamente toda sociedad, pasada, presente o futura, debe abordar su reproducción. Por una parte de las propias personas, que una vez nacidas y socializadas se integrarán en el futuro sustituyendo a los sujetos sociales desaparecidos. Y de otra parte de sus condiciones de existencia, tanto de los sujetos sociales como de las relaciones sociales que se establecen entre estos.

Los productos existentes no son solamente *resultados* del proceso de trabajo, sino también *condiciones de existencia* de éste (Marx 1983: 139).

En este sentido, nuestra propuesta, fundamentada sobre el materialismo histórico y las aportaciones de algunos estudios feministas de las últimas décadas, concibe la reproducción no como un mero aspecto biológico, obviamente presente en la misma, sino desde su aspecto social, partiendo de la idea de que las personas también deben producirse y se constituyen tanto en agentes sociales como en producto. Desde este punto de vista, la reproducción es un tipo específico de producción.

Además, suscribimos la propuesta de que la reproducción de personas es la producción determinante, frente a la producción de bienes y condiciones que la permiten. No obstante, la producción de bienes puede llegar a comprometer aquella (Estévez *et al.* 1998: 11-12). Esta Tesis de la Contradicción Principal, entre producción y reproducción<sup>2</sup>, es la que subyace en el presente trabajo. El estudio

<sup>2</sup> "Los dos elementos, producción/reproducción, no constituyen un sistema en equilibrio sino una unidad dialéctica en la que existen unas relaciones de contradicción dialéctica interna. Estas relaciones entre los dos términos pueden ir desde una contradicción no antagónica, pasando por la irracionalidad en ciertos aspectos (que llevarían al surgimiento del antagonismo dentro de la unidad de contrarios), hasta la completa oposición que desembocaría en el fin del sistema como tal (su paso a otro estadio) o incluso al colapso de la propia sociedad." (Vila y Estévez 2010: 17).

que aquí se propone, sobre el análisis de las ceremonias rituales y de los relatos y mitos de las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego, plantea que los mismos se constituyen en elementos fundamentales para la institución de las relaciones sociales de aquellas sociedades, para afrontar la producción y reproducción sociales.

## 2. Etnoarqueología de sociedades cazadoras recolectoras

La perspectiva que seguimos aquí se encuadra dentro de una investigación de tipo etnoarqueológico, entendiendo que la experiencia etnográfica debe dirigirse a “la prospección de recurrencias o denominadores comunes socialmente significativos, para seguidamente reconocer su fenomenología y construir **metodología** explícitamente arqueológica” (Vila et al. 2006: 347). Considerando que lo que se precisa en “Arqueología es *investigación en metodología*”, lo que se propone es “replantear, evaluar y depurar la metodología arqueológica, verificando al mismo tiempo modelos explicativos o leyes generales del modo de producción cazador-recolector” (Vila 2006: 61). La propuesta que aquí se sigue, desde un planteamiento que se nutre del materialismo histórico y de algunos estudios feministas de las últimas décadas, es que la Arqueología debe analizar la organización de las relaciones sociales inherentes a y diferenciadoras de cada sociedad, entendiendo por organización social las formas de ordenar las relaciones y los procesos para la producción y la reproducción de la sociedad (*id*: 66). Y para construir esta Arqueología no es suficiente con una etnografía descriptiva, pues ésta sólo puede sostener a una Arqueología descriptiva también, mediante la utilización de la analogía formal del presente para proyectarla en la interpretación del pasado, tal como ha ocurrido muy a menudo en la Arqueología. Desde este punto de vista, el objetivo de la Etnoarqueología debe ser estrictamente “correlacionar las categorías sociales, definidas etnográficamente, con categor-

ías materiales definidas arqueológicamente” (*id*: 67).

Consecuentemente, si la Arqueología prehistórica debe pretender acceder a las formas históricas concretas en las que las distintas sociedades han organizado sus relaciones de producción y reproducción según un modo de producción específico, mediante esta propuesta lo que se pretende es “*replantear y depurar la metodología arqueológica, verificando al mismo tiempo modelos explicativos o leyes generales del modo de producción cazador recolector*”. Y una vez definidos los aspectos fundamentales del modo de producción, ver cómo se materializan en el registro etnográfico y arqueológico “correspondiente a una única expresión fenoménica concreta” (*id*: 68-69).

En consecuencia, desde esta aproximación, la Etnoarqueología<sup>3</sup> no se concibe como una subdisciplina o una técnica, sino como una “interfase para el desarrollo metodológico” de la propia Arqueología, mediante la interacción dialéctica entre disciplinas (Arqueología, Etnografía, Etnohistoria,...). El objeto es, por tanto, depurar la metodología arqueológica, así como verificar modelos explicativos o leyes generales del modo de producción cazador-recolector: “Así, utilizamos técnicas arqueológicas en el estudio de objetos etnográficos, usamos datos etnográficos para verificar hipótesis meto-

---

<sup>3</sup> Según Gustavo Politis los estudios llevados a cabo desde la segunda mitad de los 80 en Tierra del Fuego se sustentan en una estrategia de investigación basada en el uso de fuentes etnohistóricas y de información arqueológica, sin embargo este autor no considera que este tipo de trabajos puedan ser considerados dentro de su definición, más estricta, de Etnoarqueología, en tanto que no se realizan trabajos de campo originales sobre poblaciones vivas para “la generación de modelos que articulen las conductas de sociedades contemporáneas con sus derivados materiales y con la interpretación del registro arqueológico” (Politis 2002: 69-70). Esta es, ciertamente, una definición más restrictiva del trabajo etnoarqueológico que la que aquí compartimos.

dológicas arqueológicas y datos arqueológicos para refutar o validar afirmaciones etnohistóricas” (Estévez y Vila 1995: 19).

Por tanto, para desarrollar esta propuesta hemos procedido al análisis de los registros etnográficos efectuados en formaciones sociales cazadoras, recolectoras y pescadoras, no porque éstas sean el reflejo de un pasado del que hayan permanecido aisladas y congeladas en el tiempo, pues hace ya décadas que sabemos que las sociedades que estudiamos no son en modo alguno “los precipitados prístinos de etapas evolutivas pasadas”, como ya apuntara Eric Wolf<sup>4</sup>, sino en el sentido de que nos puede resultar útil, en la línea anteriormente expuesta, para nuestro análisis arqueológico en relación con aquellas sociedades que articulan sus relaciones sociales en torno a la apropiación subsistencial, sin el control reproductivo de animales y plantas y habitualmente con unos ciclos de producción y consumo más cortos, escasa posibilidad de almacenamiento, etc., por citar algunos de los elementos que caracterizan a las formaciones sociales que ocuparon el planeta durante la mayor parte de la prehistoria.

En nuestro caso hemos tenido la oportunidad de trabajar con registros realizados a finales del siglo XIX e inicios del XX con sociedades hoy día ya extintas y que de hecho ya entonces estaban en una situación agónica, tras el contacto y la

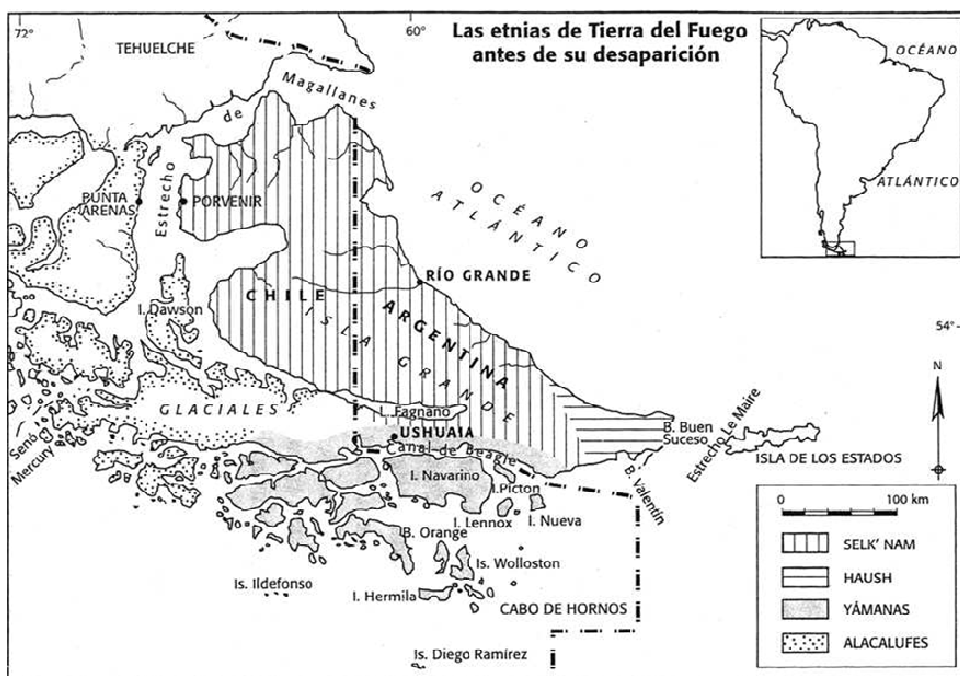
posterior sedentarización. Nos referimos a las sociedades de Tierra del Fuego conocidas como *Yámana*, al sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego, en torno al canal Beagle y en los archipiélagos adyacentes del sur y el oeste y al grupo *Selk'nam*, que habitó la Isla Grande de Tierra del Fuego, salvo su costa sur.

Para este trabajo hemos contado especialmente con los amplios registros acumulados por el etnógrafo y religioso austríaco Martin Gusinde, quien en diversos viajes entre 1919 y 1924 hizo acopio de gran cantidad de información sobre dichos grupos y, en cuanto a lo que nos interesa, sobre las ceremonias de iniciación y ceremonias secretas que practicaban, así como de numerosos relatos o mitos, todo ello al menos en cuanto esas últimas décadas previas a la extinción social.

### 3. Las sociedades *yámana* y *selk'nam* de Tierra del Fuego

En la actualidad la mayoría de investigadoras/es clasifican las sociedades referidas de Tierra del Fuego en tres: *yámanas*, *alcalufes* o *káweshqar* y *onas* o *selk'nam*. Las dos primeras se agrupan como sociedades de tipo canoero, que explotaban recursos litorales y marinos. La última es descrita como sociedad de a pie o pedestre, que explotaba los recursos del interior de la Isla Grande de Tierra del Fuego en una forma de vida nómada o seminómada. Ello no implica que se reconozca que algunos grupos *yámana* cazaban guanacos en el interior de la Isla Navarino, igual que lo hacían sus vecinos *selk'nam* del norte, de igual forma que algunos *selk'nam* también explotaban en mayor o menor medida, aunque fuera ocasionalmente, recursos marinos y litorales. Asimismo, algunas/os autoras/es diferencian un cuarto grupo, el *Haush*, del extremo sudoriental de la Isla Grande, si bien este grupo es habitualmente incluido en otros trabajos como parte de la sociedad *selk'nam* (Figura 1).

<sup>4</sup> “las sociedades estudiadas por los antropólogos son resultado de la expansión de Europa y no los precipitados prístinos de etapas evolutivas pasadas. Esta postura se extiende a las advertencias hechas por otros autores contra la equiparación irrestricta de bandas, tribus o jefaturas descritos por observadores a partir de 1.400 con las sociedades que existían antes de la expansión europea e inclusive antes del surgimiento del Estado (...). El cambio cultural o la evolución cultural no operan sobre sociedades aisladas sino siempre sobre sistemas interconectados en los cuales las sociedades están vinculadas de modos diversos con “campos sociales” más amplios.” (Wolf 2005: 100-101).



**Figura 1.** Mapa de Tierra del Fuego

No obstante, las distintas caracterizaciones con que contamos de aquellas gentes, las correspondientes delimitaciones territoriales y fronteras, o los nombres y apelativos étnicos o bien la toponimia, han de ser debidamente contextualizados y puestos en cuestión, en la medida que resultan del legado que hemos recibido, producto de una determinada época, por parte de exploradores, misioneros o etnólogos, cada uno como agente y producto a la vez de sus propios procesos sociales e históricos. La historia del contacto entre las distintas sociedades y la visión que en occidente se ha desarrollado de aquellas, durante siglos, merece un análisis aparte y, por tanto, también el conocimiento científico con que contamos, de hecho una producción social más de nuestro mundo.

Finalmente aquellas sociedades acabaron por extinguirse y es habitual leer conclusiones del tipo de que tales desapariciones “eran inevitables, con o sin violencia, como si se tratara del destino natural-histórico de todos los grupos “primitivos” ” (Vila y Estévez 2002: 110).

Con todo, disponemos de material suficiente como para poder caracterizar de una forma bastante pormenorizada la vida material y social de aquellas sociedades, que a lo largo del siglo XIX se hallaban ya en rápido proceso de transformaciones sociales, producto de ese contacto y, ya entonces, su progresiva y definitiva sedentarización. Esta documentación nos ha permitido dar cuenta de la específica organización social que en sus últimas décadas mostraban dichas sociedades, su expresión fenoménica, de la forma concreta en que instituían las relaciones sociales sus mujeres y hombres para afrontar los procesos de producción y reproducción sociales.

En este sentido hemos podido analizar la gran cantidad de documentación etnográfica registrada que describe las ceremonias practicadas por aquellas sociedades, que consistían, por una parte, en auténticos ritos de paso<sup>5</sup> por los que

<sup>5</sup> Como sabemos fue Van Gennep, si no en el iniciador sí el gran referente en el estudio de los ritos de paso, en su obra de 1909 *Les rites*

las y los jóvenes eran separados del grupo, para ser reintegrados en él como adulta/os, tras una ardua experiencia de semanas de aleccionamiento y aprendizaje, conforme a una concreta división sexual del trabajo y, por otra, de ceremonias por las que los hombres escenificaban una serie de representaciones para amedrentar a las mujeres, como veremos, con una finalidad claramente ideológica y moral.

Finalmente, contamos con abundante material relativo de relatos, cuentos e historias que aquellas personas transmitían en determinadas ocasiones y que, nuevamente, también contribuían a la reproducción del orden social de las sociedades *yámana* y *selk'nam*.

#### **4. Las ceremonias rituales en las sociedades *yámana* y *selk'nam***

##### **4.1. Ceremonias en la sociedad *yámana***

##### **4.1.1. La iniciación-a la vida adulta. El *Ciexaus***

Los muchachos y muchachas *yámana* que llegan a la adolescencia participan en la ceremonia de iniciación, el *Ciexaus*. No obstante, desde el mismo nacimiento ya se ha producido un proceso de socialización diferenciada por parte de los padres, del que la ceremonia no es más que la culminación, además de constituirse en el proceso ritual de manifestación pública por el que la sociedad *yámana* otorga a los/as jóvenes la cualidad de adulto/as, con todas las consecuencias sociales que

de ello se derivan. Esta separación infantil por sexos se inicia en torno a los cuatro años, se les cubre el sexo y las niñas quedan más cercanamente vigiladas por las madres (Gusinde 1986: 707-708).

La primera menstruación de las niñas sucede a los 13-15 años y resulta un hecho social trascendental. La niña es recluida en la choza familiar, siente vergüenza, debe caminar con los ojos mirando al suelo y ayudar tanto en las tareas de la choza vivienda propia como de las vecinas, donde es enviada para ayudar. Cuando no hace nada debe quedar confinada en la suya, en cuclillas, sin hablar, en silencio, con recogimiento y solemnidad, mostrando siempre recato y apocamiento y obediente laboriosidad. Tras seis días de contricción alimentaria recibe un baño en el agua del mar, actos con una función de purificación de la 'contaminación' con la que ha sido marcada socialmente. Finalmente la colectividad concurre en un acto festivo donde la propia muchacha recolecta diversos productos para la comida comunitaria. La joven ya es públicamente considerada una muchacha que ha alcanzado la madurez física (*id.* 722-725).

Las muchachas pueden participar ya en su primer *Ciexaus*. Los muchachos, según Gusinde, lo hacían aproximadamente a los 14 años<sup>6</sup>, eran seleccionados si se les observaban ciertas características de maduración. Pero no eran los padres quienes poseían la capacidad de decisión, pues ellos deseaban con anhelo la iniciación. Era la propia colectividad representada por sus parientes cercanos y conocidos quienes juzgaban la idoneidad de la selección (*id.* 794).

---

*de passage*, desde una perspectiva fundamentalmente sociológica, donde los procesos sociales e individuales más importantes que se dan en el transcurso del tiempo precisan de un trato específico y de gran trascendencia para el desarrollo social: "La vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. Allí donde tanto las edades como las ocupaciones están separadas, este paso va acompañado de actos especiales" (Van Gennep 2008: 15).

---

<sup>6</sup> La edad que refiere Gusinde resulta incierta y probablemente había variado en los últimos tiempos, con la progresiva desintegración de la vida social *yámana*. La poca información etnográfica existente de finales del s. XIX arroja un intervalo de entre 13 y 18 años (Orquera y Piana 1999: 416).



Figura 2. Ciexaus Cabana Remolino

Aunque existen dudas sobre la duración de la ceremonia, parece que en las décadas anteriores a la obtención de la información etnográfica la duración de la ceremonia debía oscilar entre las seis semanas o unos pocos meses, según las circunstancias. Además, el inicio de la ceremonia requería de imperativos infraestructurales ineludibles para su sostenimiento, en cuanto a recursos disponibles, idoneidad del lugar y la época para la celebración y con la adecuada aplicación de procesos de trabajo en los que participan todos bajo la coordinación del “jefe” nombrado para dirigir la ceremonia con la suficiente y reconocida experiencia para ello (*id.* 789, ss).

Se procedía a la construcción de una choza ceremonial o “choza grande” (Figura 2; Figura 3), de mayores dimensiones que las chozas vivienda, que se ubicaba a unos 150 m. de éstas y que requería de una importante participación del grupo y de inversión de fuerza de trabajo (*id.* 799, ss).

Este resulta un claro ejemplo de cómo la producción se orienta en todo momento a la consecución de las condiciones necesarias para la propia reproducción de la sociedad, trabajo y recursos orientados a la producción social de personas.

A partir de ahí se inicia la instrucción de las/os iniciadas/os (*uswaala*), un tipo de ceremonia que ha sido observada de forma habitual a lo largo de todo el mundo: contrición, sometimiento, régimen alimentario y del sueño estricto, disciplina, instrucción y aleccionamiento. El estado físico y mental de las/os participantes acaba en agotamiento, lo cual parece tener la función de facilitar el proceso de instrucción y acatamiento eliminando las posibles resistencias (Segalen 2005: 67-68, 70). Aún así hemos de suponer que la predisposición del/a iniciado/a es total, entregándose de forma completa aunque temeroso/a, pues durante años ha estado esperando este momento, al que se le ha encaminado y orientado por la colectividad.



**Figura 3.** Excavación Cabana Remolino

La instrucción se hace entonces diferenciada entre muchachas y muchachos, por el que se establecen las categorías sociales de hombre/mujer y masculino/femenino, como parte de la producción del orden del mundo *yámana*. Se procede a inculcar valores que se asumen propios de una persona adulta, lo que acabará suponiendo la aceptación social por todas/os de una serie de obligaciones. En un principio se trata de valores generalizados para muchachos y muchachas, en torno a la generosidad y el compartir con los demás, sobre el honor, la reputación, el altruismo, el desinterés en los objetos y el trabajo orientados siempre hacia los demás, normas de cortesía, veneración de las costumbres y de los mayores y el autodomínio (*id.* 854-856).

Esta instrucción diferenciada dirigida a la división sexual que la sociedad *yámana* instituye lleva, en el caso de las muchachas, a orientarse en torno a los valores de diligencia, laboriosidad y sumisión, de atención a los ancianos y cuidado de sus hijos para ser “una buena madre”. Por otra parte se les instruye en el desarrollo de las habilidades propias del trabajo que se considera propio de las mujeres, sobre las tareas de la choza vivienda y de las actividades de producción consistentes en la recolección de moluscos, erizos, cangrejos, hongos y bayas. Dicha instrucción constituye una prolongación de la socialización que ya se ha llevado a término desde la infancia (*id.*

838, 870). A su vez se les relata el mito explicativo de la menstruación, enormemente ilustrativo a nuestros propósitos al dar cuenta de la construcción de las relaciones sociales *yámana* y el papel diferencial que mujeres y hombres ocupan en dichas relaciones. El mito lo protagoniza la familia *Yoalox*, personajes ancestrales a los que se les atribuye el origen del mundo *yámana*. Establecieron el principio de ciertos fenómenos y prodigaron enseñanzas sobre los mismos: en cuanto a la menstruación de las mujeres, la procreación sexual y el nacimiento mediante el parto (*id.* 726-727). Lo analizaremos más adelante.

En cuanto a los jóvenes varones, también se les instruye en valores orientados al compartir y ayudar a los ancianos, al igual que las mujeres, pero se efectúa de forma diferenciada en cuanto a la intrepidez y valentía que se les inculca. Son entrenados en las actividades que se consideran propias de un hombre en su participación en la producción, habilidades para el rastreo y la caza. Asimismo se le educa para no maltratar a su esposa y resolver los conflictos conyugales sin alborotos, inclusive si la mujer no se comporta según lo que está socialmente prescrito (*id.* 841, 842, 852, 868).

En definitiva, concluimos que este conjunto de prácticas constituye una forma de legitimación del carácter diferencial de la producción social de personas y de la distinta posición que van a



ocupar en las relaciones sociales, con la sumisión femenina tanto en la producción como en la reproducción. En consecuencia, se inicia aquí un conjunto de procesos y acciones que van a ir encaminados a la diferente valorización de mujeres y hombres como sujetos sociales, del producto obtenido por cada uno de ellos y del papel que les toca representar en la vida social.

#### 4.1.2. Reproducción de la dominación masculina. El *Kina*

La ceremonia del *Kina* constituía una ritualización por la que se escenifica el orden social *yámana*, un orden de dominación masculina<sup>7</sup>. Participaba toda la sociedad, cada cual desempeñando el papel que le es socialmente dado a representar. Los hombres adultos se disfrazaban de “espíritus” y se dedicaban a asustar a mujeres y niños/as y se les ocultaba el secreto de que son los hombres quienes se disfrazan de los espíritus que ponen en peligro la existencia de su mundo.

Como en el caso del *Cieaxaus*, se requería de la producción de las condiciones materiales para su celebración, de idoneidad de la localización, recursos alimenticios suficientes, selección de la mejor época (normalmente en invierno), congregación suficiente de familias, etc., en una ceremonia que podía durar meses (Gusinde 1986: 1293). Además, también debía procederse a la construcción de una choza grande, que se ubicaba a cierta distancia de las chozas viviendas del grupo y que requería, nuevamente, la participación de toda la colectividad, a las órdenes de un “jefe” (*id.* 1298-1299).

La participación en la ceremonia también se produce de forma diferenciada. Tal como hemos descrito, se otorga un papel desigual a mujeres y hombres. Por otra parte, se da una especial consideración a los jóvenes varones que ya han sido iniciados participando previamente

en dos *Cieaxaus* y que también van a recibir el nombre de *uswaala* (*id.* 1294-1295).

Por las informaciones de Gusinde, parece que en los últimos tiempos de la vida social *yámana* se permitía la participación de alguna mujer, bajo la aceptación discutida de los hombres más influyentes y siempre supeditado a la especial consideración que aquella gozara entre los hombres y que, bajo serias amenazas, se comprometiera a no revelar los secretos que se le desvelarían durante la ceremonia (*id.* 1296).

Considerando esta importante excepción, el grupo de las mujeres y de la/os niña/os debía quedar lejos de la choza grande, a suficiente distancia y siempre debidamente controlados por los hombres. No obstante, las mujeres continuaban sus trabajos cotidianos durante la duración de la ceremonia y quedaban al cargo de su familia en el campamento y de satisfacer algunas de las necesidades de los hombres: procurar sustento diario suficiente; recoger leña que dejan a medio camino entre el campamento y la choza grande; también recolectaban mejillones en la playa, o hacían acopio de colorantes rojo y blanco necesarios para la ceremonia. Asimismo satisfacían algún requerimiento personal concreto de algún hombre (*id.* 1333-1334).

Durante semanas los hombres, debidamente ataviados y disfrazados, se entregaban a las representaciones dramatizadas de los diversos “espíritus” que encarnaban. De entre estos resulta destacable el papel que caracteriza a la peligrosa y temida *Tanuwa*, espíritu femenino sobre el que recae el peso de la ceremonia. En sus terroríficas manifestaciones, acababa con la vida de los hombres, de forma violenta y traumática. Tras esta escenificación, en la que los hombres ruedan por el suelo dramatizando su muerte mientras mujeres y niña/os miran aterrORIZADOS a suficiente distancia, llega otro espíritu, *Lexakipa*, también femenino, para rescatar y resucitar a los hombres (*id.* 1305-1306, 1338 ss). Aquí, un espíritu femenino es capaz de destruir el mundo, dando muerte a los hombres,

<sup>7</sup> Los hombres “hacen sentir enérgicamente su superioridad y arrogancia a la parte femenina de la población” (Gusinde 1986: 1286).

otro espíritu femenino les devuelve a la vida, restaurando el orden.

Durante la ceremonia el mito de origen es revelado a los iniciados varones en la choza grande y debe permanecer en riguroso secreto, incluso bajo serias amenazas. El relato decreta una inversión ancestral mítica del orden social, al describir un matriarcado primigenio que fue subvertido y el patriarcado establecido tras una revolución. En tiempos ancestrales las mujeres ostentaban el poder sobre los hombres. De acuerdo con la narración, todo el orden social se manifestaba invertido, incluso los hombres se sentaban en la popa de la canoa y las mujeres en la proa, los hombres se encargaban de los trabajos de la choza, de cuidar a los niños, de ocuparse del fuego, de trabajar las pieles. Entonces eran las mujeres las que se reunían en la choza grande y engañaban a los hombres disfrazándose con sus máscaras, fingiendo que la malvada *Tanuwa* surgía de las profundidades de la tierra. El hombre-sol, *Lēm*, un gran cazador, descubrió el secreto de las mujeres y del *Kina*, se lo reveló a los hombres y tras una lucha feroz mataron a todas las mujeres, salvo a las niñas, que debían continuar con la procreación. Desde entonces el orden original fue invertido y los hombres son los que dominan a las mujeres (*id.* 1312-1317).

En el proceso también se crearon los animales existentes en el mundo, durante la lucha las mujeres se convirtieron en animales que hoy muestran en su cuerpo las marcas distintivas de aquel combate con los hombres. Así es como quedaron configurados los tiempos posteriores, el nuevo orden social, los animales del mundo e incluso la legitimación de la ocupación del territorio por los *yámana* (*id.* 1320). Desde entonces son los hombres los que escenifican el *Kina* en la choza grande, se revela su secreto a los jóvenes *uswaalas*, pero se mantiene a las mujeres en la ignorancia, por riesgo de que dicho orden pueda volver a ser destruido.

De todo ello resulta que sobre este conjunto de representaciones, fundadas

de forma mítica y en torno a esta dramatización repetida año tras año se reproduce y mantiene el orden social de dominación masculina sobre el que se construyen las relaciones sociales en la sociedad *yámana*.

## 4.2. Ceremonias en la sociedad *selk'nam*

La sociedad *selk'nam* tan solo llevaba a cabo una ceremonia, el *Hain*<sup>8</sup>, pero como vamos a ver puede considerarse un híbrido de las dos con que contaban tanto *yámanas* como *alacalufes*, al menos en parte, puesto que en dicha celebración se procedía también a la iniciación de los jóvenes. No obstante en este caso sólo incluía a los varones.

Al contrario que en el caso *yámana*, las muchachas *selk'nam* que tenían su primera menstruación no participaban después en la ceremonia de iniciación con los varones. Sin embargo sí que experimentaban el mismo proceso de quedar recluidas en su choza, con restricciones alimentarias e instrucción continuada llevada a cabo por las mujeres mayores, todo durante cinco o seis días y luego debía mostrarse recatada y especialmente diligente en su trabajo en todas las tareas que se consideraban propias de una mujer: recoger leña, proveer de agua, preparación de las pieles, de canastas, etc. Se la exhortaba a tratar a su futuro esposo con corrección, obedeciendo y evitando las discusiones. Se la instruía en cómo ser esposa y madre (Chapman 2007: 128-129).

### 4.2.1. El *Hain* como ritual de iniciación de los hombres y como reflejo del orden social *selk'nam*

En cuanto a la iniciación de los varones *selk'nam* en la ceremonia del *Hain* se muestran numerosas similitudes con el *Ciexaus yámana*, aunque la ceremonia

<sup>8</sup> Gusinde la denominaba *klóketen* al confundir el término designado para los jóvenes iniciados con el de la propia ceremonia (Chapman 2008: 279 n. 4).

sólo incluía a los hombres. Los prolegómenos no son distintos en uno y otro caso, requiriendo una serie de condiciones materiales necesarias para sustentar la ceremonia, como la elección de un buen lugar, la provisión suficiente de alimentos, así como la construcción de una choza grande (Figura 4) a una distancia suficiente del campamento, tarea que acometían los hombres (Gusinde 1982: 801, 809-811, 815-818).

El proceso de iniciación de los jóvenes

acumulado que detentan los varones de más edad (Gusinde 1982: 827-833, 837).

Destacamos aquí cómo la información se halla en manos de los hombres, que velan por ella de generación en generación. Los ancianos, como máximos tesoreros de ese saber son venerados y cumplen un papel fundamental en la iniciación de los jóvenes. La reproducción social se fundamenta en el conocimiento pasado y organiza las relaciones sociales del futuro.



Figura 4. Cabana Hain

resulta muy similar a lo ya contemplado en el caso *yámana*. Nerviosos y atemorizados, son colmados de atenciones por sus madres antes de ser introducidos desnudos en la choza grande, mientras los jóvenes que ya fueron iniciados con anterioridad van corriendo detrás de las muchachas (Gusinde 1982: 820). El grupo se dirige a la choza grande hasta una distancia de unos 70 pasos, donde las mujeres se detienen ansiosas y algunas comentan desde el campamento que si los jóvenes portan las pinturas corporales adecuadamente la malvada *Xalpen* será indulgente con ellos. Una vez dentro de la choza el *so'orte* asusta e increpa al iniciando, tirando continuamente de sus genitales, atemorizando y cansando, uno por uno, a los asustados muchachos. A partir de ahí, un "protector" o "padrino" cuidará de él durante toda la ceremonia. Se le relatarán por primera vez los mitos del origen del mundo *selk'nam*, persuadiéndolo de guardarlos en secreto bajo fuertes amenazas. El mito es relatado por los ancianos, pues prima la experiencia en la formalidad de elección en los cargos, la experiencia como conocimiento

Ya desde el principio, se les relatan los mitos de origen, que deberán guardar en estricto secreto. En los tiempos antiguos las mujeres controlaban y dominaban a los hombres, que vivían subordinados. La mujer-luna, *Kra*, astuta, poderosa y temida, lideraba a las mujeres. Celebraban su reunión del *Hain* para amedrentar a los hombres y poder someterlos, disfrazándose con máscaras para interpretar a los espíritus de la ceremonia. El marido de *Kra*, el hombre-sol (*Kran*), gran cazador, se ocupaba de proveer de guanacos para las mujeres sin conocer el engaño. Un día descubrió por casualidad a dos muchachas bañándose en una laguna mientras hablaban de lo que sucedía en el *Hain*. *Kran* descubrió el secreto y corrió a contarlo a los hombres. Así es como se reveló el secreto de las mujeres. Tras una ardua batalla, los hombres, debidamente organizados, golpearon a las mujeres hasta matarlas, salvo la mujer-luna, una poderosa *xon* que logró huir a la bóveda celeste, no antes sin recibir los golpes de *Kran*, propinados con un leño encendido. Ella escapó al cielo, desde donde siempre es perseguida por el hombre-sol, sin alcanzarla nunca. Pero así se explica que, des-

de entonces, la luna muestra en su superficie las cicatrices de aquella lucha. Todas las mujeres murieron y sólo se salvaron las niñas muy pequeñas, “pues ellas debían perpetuar” a los *selk’nam* (id. 838-848).

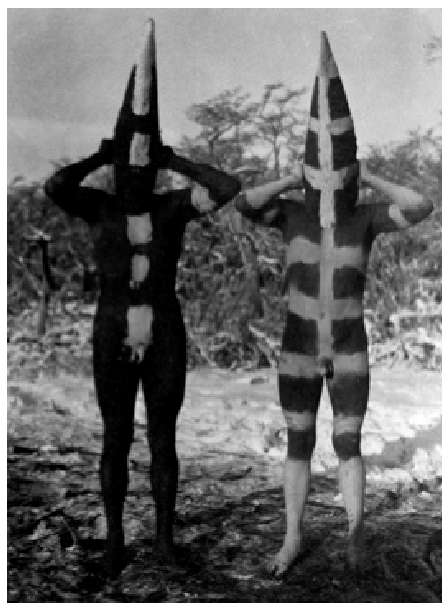
Las diversas escenificaciones que se dramatizan durante semanas muestran también todo el elenco de espíritus (Figura 5) que dan cuenta del orden del mundo *selk’nam*, del orden natural de las cosas, de los orígenes, de por qué el mundo es como es, estableciendo un estado de cosas, con todas sus consecuencias. La malvada *Xalpen* es el ser más influyente de la ceremonia, peligrosa, de inmenso poder, arbitraria, que causa gran temor tanto en hombres como en mujeres. Además somete a los hombres satisfaciendo su lujuria con ellos y atormentándolos. Las mujeres, desde el campamento, se muestran temerosas pero asumen que los hombres no pueden hacer nada, que se hallan coaccionados, sin capacidad de resistencia. De esas uniones, nacen los hijos de *Xalpen*, que viven con ella bajo tierra (id. 895-897).

No es extraño que en muchos relatos etnográficos los poderes misteriosos y peligrosos residan en las entrañas de la tierra. Surgen para atemorizar a los pobres mortales y amenazan con acabar con el mundo. Cuando la existencia misma se halla en peligro, todos, hombres y mujeres, se unen, se conjuran contra los poderes y seres malignos y finalmente, restauran el orden vigente. Por tanto, no es el mundo o el orden natural sino que es el orden social el que está en peligro, la lucha que se escenifica de forma dramática durante las ceremonias se instituye para mantenerlo.

Ocasionalmente, *Xalpen* muestra su ira encolerizada, estrangulando a hombres e iniciados hasta la muerte. Los hombres escenifican el terror, rodando delante de la choza grande uno tras otro, fingiendo caer muertos. Las mujeres y los/as niños/as gritan aterrorizados a suficiente distancia. Después el espíritu de *Olim* les rescita, les cura sus heridas y les devuelve a sus familias que explotan de alegría. Mientras, *Xalpen* ha sido ven-

cida y regresa a las profundidades, hasta su próxima aparición (id. 898, 901-902).

El orden del mundo se restaura una y otra vez. Pero la enseñanza fundamental



**Figura 5.** Espíritus de Hain

queda patente ante todos. La feminidad, encarnada en un espíritu, tiene el poder de destruir el orden. Sólo la unión de todos puede salvarlo y mantenerlo. Así es como las mujeres acaban aceptando que el orden del mundo es el que se les ha manifestado, así es como aceptan el papel a desempeñar en el entramado de las relaciones sociales que, mediante el ritual, se reproducen una y otra vez.

En el secreto guardado por los hombres, en esto sí que se trata de una ceremonia secreta, se articula un poder sustentado en una tremenda violencia simbólica que tiene el poder de ser enormemente intimidatoria para las mujeres. El ritual del *Hain* despliega tal eficacia en su ejecución que logra que las mujeres asuman y defiendan el propio orden social por el que se hallan dominadas. Fomenta la cohesión social con la asunción del papel subordinado de la mujer y de su desvalorización social. Permite reproducir el orden social sin que el orden de dominación se vea pues-

to en peligro, debidamente enmascarado y, por tanto, legitimado.

#### 4.3. A modo de recapitulación

De los casos analizados podemos obtener algunas conclusiones, siempre buscando generalidades en torno a la producción y reproducción sociales, de las sociedades estudiadas, pero también susceptibles de aplicación para otros casos. Para ello seguiremos el esquema de análisis del ritual que propuso el antropólogo estadounidense Roy Rappaport en su último trabajo, de hecho publicado de forma póstuma. Su propuesta plantea las diversas funciones que cumple todo rito, que si bien presenta una variedad innumerable de manifestaciones, en el espacio y en el tiempo, en sus aspectos más fundamentales su formulación es de carácter general (Rappaport 2001: 65).

En primer lugar podemos constatar que se trata de procesos sociales donde participa toda la colectividad, aunque sobre dicha participación ya viéramos que plantea aspectos diferenciales según se trate de hombres, mujeres y niña/os. No obstante ello confirma que cada participante desarrolla un papel específico en la ejecución de la ceremonia (Rappaport 2001: 76). Asimismo, se verifica aquello que Rappaport describió sobre los aspectos fundamentales y la función social que cumplen los ritos, en el sentido de que lo que en dichas ceremonias se muestra se representa de tal forma que se asume que el orden allí contenido resulta invariable con el tiempo (*id.* 79-80). No sabemos si ello era realmente así siglos atrás, lo cual es difícil de verificar, lo que sí resulta más claro es que el mencionado orden expuesto, tanto en relación con las prácticas ordenadas y formalizadas que se representan allí diariamente como en el contenido de las representaciones en cuanto a lo que se dice del mundo *yámana* y *selk'nam*, se expone como un orden invariable e inmutable en el tiempo. El mundo es así porque de esa forma quedó constituido desde los ante-

pasados que protagonizan las narraciones de las ceremonias.

Así mismo se trata de prácticas que evocan un universo de sentido muy profundo, que llega a materializarse en explosiones emocionales muy intensas sobre los participantes que pueden resultar muy persuasivas (*id.* 90), sobre los hombres que danzan, cantan y representan con sus máscaras los diversos espíritus exigidos, sobre los propios iniciados que son sometidos a un trato extenuante y sobre niña/os y mujeres, especialmente en la ceremonia del *Kina yámana* y en la del *Hain selk'nam*, que viven con auténtico estremecimiento escenas en las que el propio orden del universo corre el riesgo de venirse abajo. Todos esos elementos debidamente combinados otorgan eficacia a las ceremonias y la creencia en la veracidad de las mismas resulta inquebrantable, cada cual en el papel que le es dado representar.

Las ceremonias que nos ocupan también se constituyen en auténticos sistemas de comunicación en los que se transmite toda una forma de ver y entender el mundo, de cómo se originó y como es y lo más importante, de *cómo debe ser*. Una serie de mensajes codificados (*id.* 92-95) que se dirigen a cada participante de forma diferenciada y que les atañen como mujer o como hombre, sobre el lugar que ocupan y deber ocupar en el mundo. En este sentido las categorías clasificatorias que se transmiten resultan trascendentales para producir la sociedad: hombre/mujer, muchacha/muchacho, joven/adulto, como formas de ser individuales en el seno del ser social al que pertenecen, categorías indiscutibles socialmente de lo que es o debe ser cada uno en el mundo, que se asumen así como naturales (*id.* 146).

Asimismo, se trata de ceremonias capaces de generar acciones que no sólo definen las situaciones a las que aluden sino que realmente las producen: producen el mundo como se concibe que es, de forma inevitable e inviolable, con independencia de que alguien pueda discrepar, ocultar su conducta o disentir, si es que ello ocurre alguna vez. Son prácticas

que originan una cosmovisión y un determinado orden del mundo, que en todo caso es social, aunque llegue a dar cuenta del orden natural. En este sentido, estas acciones, que siguiendo a Rappaport denominaríamos “performativas”, también generan la aceptación (*id.* 178-179). La/el iniciada/o que deviene adulta/o lo es a todos los efectos, implica la aceptación de lo/as mismo/as y de toda la comunidad participante, supone la configuración de derechos y obligaciones que son reconocidas y aceptadas públicamente por toda la congregación. Puede que no garantice el cumplimiento de las obligaciones, una mujer podría espiar lo que acontece en la choza grande del *Kina* o del *Hain*, pero establece la obligación de no hacerlo, lo que conlleva consecuencias, incluso drásticas, normativizadas socialmente.

Se trata de representaciones dramatizadas en las que cada participante interpreta un papel que le es dado socialmente a representar. Una escenificación en la que se afirman e incluso efectúan ordenes de significación sobre los que a su vez se establece una aceptación pública (*id.* 205). Pero esta dramatización es mucho más que un mero espectáculo, constituye un juego de representaciones que mediatizan las mismas relaciones sociales, por lo que resulta perentorio establecer qué papel ocupa cada participante y ejecutante en la escenificación del drama para poder descifrar la concreta estructura en la que se articulan dichas relaciones sociales.

La siguiente cuestión, relacionada con la anterior, es que mediante el ritual se lleva a cabo un acto social fundamental por el que se instituyen y mantienen las relaciones sociales, no porque meramente se representen o escenifiquen, sino porque se instauran con todas las consecuencias para toda la comunidad (*id.* 207-208).

Además, mediante las prácticas rituales que nos ocupan se construyen ordenes naturales, sociales, morales y jurídicos como entramados de significación sobre el mundo al que aluden que se concretan en principios y reglas comunes

por las que se rigen las sociedades *yámana* y *selk'nam*. Estos órdenes guardan una cierta coherencia interna y son indispensables para la pervivencia social, en tanto que instauran una determinada configuración del mundo, sea natural, social, o del orden al que se refiera y prescriben las acciones a seguir y no seguir sobre todos y cada uno de los integrantes de la sociedad (*id.* 247).

Las sociedades *yámana* y *selk'nam* logran con todo ello crear el tiempo (*id.* 264), un tiempo social, tanto de la propia existencia de aquéllas, desde un origen del mundo mítico, como por los propios individuos que son producidos, como niña/os, mujeres/hombres o anciana/os, en procesos que se reproducen una y otra vez intergeneracionalmente. Lo mismo podríamos decir del espacio, como entidad socialmente creada.

En las ceremonias aludidas se relatan los mitos que proporcionan todo el entramado de significaciones y configuraciones simbólicas que dan cuenta del mundo *yámana* y *selk'nam*, de su origen y de cómo y por qué ha llegado a ser el que es (*id.* 332). Lo cual nos lleva a una de las funciones que acaba cumpliendo el mundo mítico que allí se narra, que no es otra que la misma legitimación del mundo tal como ha sido producido, mediante el proceso, del todo eficaz, de presentarlo como ‘natural’ y por tanto incontestable.

Finalmente concluimos que mediante esos rituales, repetidos periódica y sistemáticamente, interrumpiendo lo cotidiano pero para mantenerlo, se logra la codificación de las mismas relaciones productivas de la sociedad (*id.* 283), en tanto que se ordenan los procesos materiales de producción y reproducción sociales, delimitan las conductas exigibles en el entramado de las relaciones sociales y establecen las normas morales a seguir por los sujetos sociales en los procesos de producción y reproducción.

## 5. Los mitos y los relatos en la producción y reproducción sociales

En nuestra propuesta, asumimos que los mitos, relatos e historias que la socie-

dad produce constituyen un universo de representaciones simbólicas históricamente construido que, por una parte, refleja el orden social establecido, la particular forma en que una sociedad instituye las relaciones sociales, pero más importante aún resulta que dicho sistema de representación se erige en un elemento fundamental en la producción y reproducción de dichas relaciones sociales.

A continuación procederemos a analizar parte de la gran cantidad del material etnográfico que Gusinde recopiló de las sociedades que nos ocupan, en relación con sus mitos y relatos. Por razones operativas este material lo dividimos en dos partes diferenciadas, la primera denominada cosmogonía, que hace referencia a los mitos sobre personajes ancestrales, quienes son descritos como los creadores del mundo, tal como éste es concebido por las personas que relatan las narraciones; la segunda, que denominamos cosmovisión, aglutina toda una serie de relatos e historias donde se explican las vicisitudes que sus personajes experimentan en situaciones que podemos calificar de cotidianas y de los que es posible obtener alguna conclusión, un fin, a menudo moral y que por tanto codifica todo un orden del mundo.

### **5.1. El mundo ideacional y la reproducción social en la sociedad *yámana***

De acuerdo con las descripciones de Martin Gusinde los relatos que contaban los *yámana* se narraban por fragmentos, en relación a alguna experiencia personal vivida por el narrador que lo introduce, habitualmente de noche en torno al fuego. Todos participan, pues aunque hablemos de experiencias personales no se nos escapa la socialidad que los envuelve. Algunos ancianos experimentados podían agregar algún comentario a la narración y las mujeres raramente intervenían (Gusinde 1986: 1112).

A continuación vamos a proceder al análisis de aquellos relatos que hablan de los primeros seres ancestrales, los mitos

que dan cuenta de cómo surgió el mundo *yámana* y de cómo describen el establecimiento del orden social, para examinar después aquellas historias y relatos diversos que se refieren a situaciones concretas, a aventuras o situaciones extraordinarias, o a la mera referencia a la cotidianidad, donde como ya vimos subyace toda una cosmovisión y una moralidad.

#### **5.1.1. Cosmogonía *yámana* y reproducción social**

Al analizar los relatos de que disponemos, tal como Gusinde nos los describe, se hace bastante evidente que cualquier persona *yámana* tenía muy claro que aquellos primeros seres que poblaron el principio del mundo eran benévolo/as o maligno/as, peligroso/as, caracterizados por la violencia, o ensalzados por peculiaridades como virtuosos o como detestables. Como en los cuentos y fábulas que se relatan a los niños en nuestras sociedades actuales, salvando las distancias, podemos concluir que hay seres buenos y malos. La mujer luna, *Hanuxeakukipa* (o *Hanuxa*) era una mujer de gran belleza, pero malvada y peligrosa, poderosísima y temida por hombres y mujeres (Gusinde 1986: 1124-1126).

Aquí, nuevamente, el ser ancestral más temido es una mujer, a la vez bella y peligrosa, reflejo de una feminidad que es inherentemente peligrosa, capaz de matar y a la que hay que enfrentarse con todas las fuerzas disponibles. Como vimos al analizar las ceremonias, controlar a la mujer y su peligro es controlar el orden del mundo.

Por el contrario *Lēm*, el hombre-sol, es visto como un hombre benevolente, bueno, que da luz y calor, que logró liberar a los hombres del dominio de las mujeres con la revolución del *Kina* (Gusinde 1986: 1117-1120).

Pero en los relatos, los protagonistas centrales de aquellos seres ancestrales fueron la familia *Yoalox*, precedentes y origen de todo mundo *yámana* posterior. Los dos hermanos *Yoalox* y su hermana mayor, la *Yoalox-tarnukipa*, constituyen

el referente a analizar. Estos personajes introdujeron todas las invenciones que luego caracterizarían a la forma de vida *yámana*: La fabricación de herramientas, la producción del fuego, las prácticas de la caza, la pesca, la recolección, el marisqueo,... En dicho proceso un papel destacado lo ostentó la hermana mayor *Yoalox*, descrita como muy inteligente y habilidosa, la mejor de todos. No obstante, los diversos inventos son entregados a los *yámana* por sus hermanos, ella queda en un segundo término, perfecciona los inventos de sus hermanos, pero son ellos quienes los otorgan a los *yámana* (Gusinde 1986: 1131 ss).

Los hermanos *Yoalox* y no aquí su hermana, fueron quienes instituyeron también el origen de la sexualidad, de la procreación y de la menstruación de las mujeres. Una serie de aspectos que requieren nuestra especial atención. El detalle de este relato explica que todas las mujeres de *Halusenuwa* pasaban por la choza de los hermanos *Yoalox*, pero éstos las rechazaban a todas, requiriendo a su hermana a que les ofreciera abundante carne para que marcharan. Finalmente, la última esposa de *Halusenuwa*, la más hermosa, fue del agrado de los dos hermanos y la convencieron para quedarse. *Makukipa* accedió de buen grado yaciendo con los dos hermanos alternativamente hasta satisfacer por entero su apetito sexual. Un día mientras el mayor estaba de caza, el *Yoalox* menor y *Makukipa* yacieron todo el día. Cuando el mayor llegó se enfadó hasta tal punto que tomó a la mujer y la violó como castigo, produciéndole una hemorragia. Acto seguido fue él quien la instruyó para controlar el flujo de sangre así como de la conducta a seguir durante su duración. También la hermana, *Yoalox-tarnukipa*, la aleccionó y cuidó durante el proceso, hasta que cesó el flujo de sangre. Desde entonces las mujeres menstrúan. Además, también fue ella quien propuso a sus hermanos que tras la primera menstruación se celebrara una fiesta, a modo de conmemoración de que una mujer ya menstruaba y por tanto, ya era una mujer reproductiva. El *Yoalox* menor

convivió con *Makukipa*, tras lo cual tuvieron un niño. Fue también él quien aleccionó a su esposa de cómo conducirse en el parto. Además mostró a la gente cómo debía practicar el sexo (Gusinde 1986: 1142-1148).

Esta historia es reveladora en muchos aspectos. La menstruación es considerada el castigo de una trasgresión de las mujeres, castigo que es impartido por los hombres, que a su vez imponen una serie de normas de conducta social. También el parto parece un castigo impuesto por un hombre. Por lo que todo lo relacionado con la reproducción biológica se asocia a las mujeres y tiene la consideración de algo negativo, fruto de castigos (Vila y Ruiz 2001: 280, 282).

El contenido del mito supone el control de la reproducción biológica, el dominio de la capacidad reproductiva de las mujeres, que es presentado ideológicamente como algo negativo, con un castigo, incluso la menstruación que es el resultado de una violación (Ruiz 2002: 105).

Destacamos como principal conclusión que cuando el control de la reproducción social se halla bajo el dominio de unos, excluyendo a quienes son parte activa del proceso, es preciso producir y reproducir un sistema de representaciones simbólicas del mundo, una producción ideacional que dé cuenta de tal dominación y que la justifique. La violencia simbólica manifiesta en tal producción encauza su eficacia para instituir y mantener un orden social.

### 5.1.2. Cosmovisión *yámana* y reproducción social

La diversidad de relatos que fueron recopilados etnográficamente muestra una cosmovisión, una forma de ver el mundo. Constituyen una producción ideacional que da cuenta del entramado de relaciones y elementos que conforman el mundo, un orden natural que, de hecho, muestra el orden social creado y recreado, orden que dichos relatos ayudan a reproducir. A su vez, codifican toda una serie de normas que estructuran la



conducta cotidiana, normas que operan para mantener ese orden social y, por tanto, para su producción y reproducción.

El contenido de estos relatos muestra una serie de elementos que son recurrentes en la diversidad de argumentos, en especial el incesto, sea entre madre-hijo, padre-hija o entre hermana-hermano. Hasta en cinco de los 22 relatos que Gusinde agrupó bajo la clasificación de “mitos explicativos” se da esta circunstancia. También el adulterio, si bien siempre referido al practicado por una mujer, se da con idéntica frecuencia. Además se constata que el resto de relatos de esta clasificación muestran en sus argumentos conductas de las que se derivaban juicios de valor y consecuencias, a veces dramáticas.

En uno de ellos una mujer regresa con su grupo familiar tras ser mancillada por su esposo. En otro relato dos hermanos agreden sexualmente y asesinan a una joven, tras lo cual mueren a manos del héroe del relato, lo cual es recibido con gran júbilo por la colectividad. Diez relatos más describen de forma generalizada conductas que se consideran censurables, derivándose también una consecuencia moral en forma de reprensión o castigo.

Como vemos, el incesto y el adulterio femenino se constituyen en normas de importancia fundamental, por su frecuencia y por el desenlace final, siempre de reprobación. En el primero la consecuencia es quedar aislado del grupo, las personas implicadas se ‘convierten’ en animales que se caracterizan por vivir solos, aislados de su propia especie.

Nuestra conclusión es que el incesto impide *crear* sociedad. Sólo mediante el establecimiento de reglas exogámicas se crean las condiciones necesarias que permiten producir sociedad para vivir. Ello indica que la reproducción está sujeta al control social, estableciéndose obligaciones sobre con quien se puede o no se puede mantener relaciones sexuales, adscritas éstas a una célula matrimonial mujer-hombre.

El adulterio llevado a cabo por una mujer recibe siempre un castigo, donde ella, en ocasiones junto con su amante, son destinatarios de la reprimenda social como la burla colectiva, aunque a menudo con la muerte. Destacamos el trato diferencial que se da aquí a mujeres y hombres.

El adulterio femenino es, junto al incesto, la otra conducta fundamental a castigar. Una mujer debe convertirse en sujeto reproductor adscrito a una célula bajo dominio del varón. Esta articulación de las relaciones sociales, que históricamente vemos que no es la única posible, es la que caracteriza a la sociedad *yámana*, parejas de hombre-mujer orientadas a la reproducción, con diferente valorización de unos y otras.

El orden social *yámana* codifica algunas conductas como proscritas y reciben una específica valoración social. Entre los 22 mitos que Gusinde clasificó como “explicativos” destacan las conductas inadecuadas de la mujer, pero no las del hombre. En el relato de “las bayas de la bandurria” una mujer es reprendida por mostrarse tacaña y egoísta, recibiendo el castigo de sus cuñados, que le queman su choza (Gusinde 1986: 1207-1211). En la historia de “la mujer garza” una mujer no sólo comete la transgresión del adulterio, por lo que es asesinada por su marido, sino que además desatendía totalmente las tareas que se consideraba le eran propias por su condición de mujer, obligando a su marido a acometerlas en su lugar (Gusinde 1986: 1192-1193).

Aquí destacamos que no aparecen entre los mitos aludidos censuras comparables por actitudes de los hombres. Existe una diferente valorización social de las conductas cotidianas de mujeres y hombres.

La censura sobre los hombres aparece en otros tipos de eventos. Por ejemplo cuando son amantes de una mujer casada, donde y no siempre, perecen con la adúltera. O en el caso relatado en la historia del “peñasco de *Lasawaia*”, en que dos hermanos agreden sexualmente a una joven por no acceder a sus demandas sexuales, introduciéndole una piedra

candente por la vagina. En este último caso la venganza es instada por toda la colectividad y celebrada con júbilo (Gusinde 1986: 1189-1192). Otro caso nos lo ofrece un relato clasificado por Gusinde como “historias acerca del hechicero”, donde un yerno se muestra irrespetuoso con su suegro al burlarse continuamente. El viejo, poderoso *yekamus*, se vengó sobre el muchacho, que sufrió una transformación y hoy día constituye la aleta del delfín (Gusinde 1986: 1242-1244).

Aquí vemos que los castigos dirigidos a los hombres en los relatos *yámana* se orientan contra aquellos que rompen la célula de la alianza matrimonial al yacer como amantes con esposas adúlteras, por agredir y asesinar a una joven o por no comportarse adecuadamente en la relación familiar suegro-yerno. Todos los casos están relacionados con la reproducción social, por transgredir las normas asociadas a las prácticas socialmente instituidas para articular la reproducción, o por no cumplir con las relaciones intergeneracionales prescritas.

En cambio las historias relatadas suelen hablar de las habilidades de los hombres, como ser un buen cazador, ser un buen lanzador de honda o ser buenos fabricantes de puntas de piedra. Existen relatos en los que se destacan las habilidades de los hombres asociados a la producción, mientras que sólo hay relatos sobre mujeres en los que se las reprocha por no cumplir con sus trabajos adecuadamente. No se da ninguna excepción al respecto. La valorización social de lo producido se articula diferenciada sexualmente en la sociedad *yámana*.

Esta sentencia vuelve a confirmarse en algunas de las historias referidas a ciertos entes que Gusinde clasificó como

“seres extraordinarios”. Los *Hannus* (“gigantes del bosque”), son descritos como una serie de seres malévolos caracterizados por la lujuria, que suelen atacar a aquellas mujeres que se muestran perezosas y abandonan sus tareas para echarse a dormir en el bosque.

## 5.2.- El mundo ideacional y la reproducción social en la sociedad *selk'nam*

### 5.2.1.- Cosmogonía *selk'nam* y reproducción social

La sociedad *selk'nam* también desarrolló todo un compendio de seres míticos ancestrales que ayudaban a articular la forma de pensar el mundo, una ancestralidad mítica por la que se conformaba el tiempo social y el orden social, que explicaba por qué las cosas son como son y, por tanto, cumplían también la función de reproducir las relaciones sociales. Aquí, el personaje destacado es *Kenos*, que configuró la totalidad del mundo y lo que en él existe, creando a su vez a los *selk'nam* a partir del fango de los pantanos, exprimiendo la tierra y modelando a los individuos, uno tras otro. Así se explicaban el tono de piel oscura que caracterizaba a los *selk'nam* (Gusinde 1982: 549-550). Igualmente creó el orden social y moral, enseñando que mujeres y hombres debían convivir juntos, casarse y no yacer con extraños. También les mostró cómo nacían los niños, a partir de la unión entre mujeres y hombres. Designó cuales eran los trabajos asociados a hombres y mujeres y cuál era el comportamiento adecuado entre esposos. Estableció qué era lo bueno y qué lo malo y así lo comunicó para que los *selk'nam* vivieran de esa forma y lo transmitieran en el futuro (*id.* 550-551).

Una cosmogonía define cómo es el mundo, cómo se originó y cómo debe ser. En ella se hallan los principios del orden social y la especial configuración de las relaciones sociales, que se asumen como naturales. Establece el orden moral, que no es otro que el que asegura que las conductas irán encauzadas a la produc-

<sup>9</sup> En la sociedad *yámana* encontramos un personaje, casi en todos los casos un hombre, conocido como *yekamus*, al que se le asocian grandes poderes, como el control de los fenómenos atmosféricos o la curación. Gusinde lo describe bajo el término “hechicero”. Los *selk'nam* tenían el suyo correspondiente, conocido como *xon* (Gusinde 1986: 1360).

ción y reproducción social de dicho orden así configurado. También establece las categorías fundamentales hombre-mujer y la división sexual de la sociedad, que se asumen como naturales.

Tras acabar su periplo *Kenos* ascendió al firmamento seguido por el resto de personajes ancestrales (*howenh*), tras crear el mundo *selk'nam* conocido en la posteridad, incluidos los accidentes geográficos, los animales y los fenómenos atmosféricos (*id.* 651-652). No obstante, antes de marchar se estableció la muerte, por culpa del malévolo *Kwányip*, descrito de forma nada ejemplar: tenía dos esposas, era considerado un “intruso” o “extraño”, originario de las tierras del norte y era hijo incestuoso, pues su madre era a la vez su hermana. Al no despertar a su hermano del sueño reparador que había establecido *Kenos*, sobrevino la primera muerte. Después ya nadie se levantó del sueño y quedó establecida la muerte entre los *selk'nam* (*id.* 557, 559, 563-564).

Otro de los personajes ancestrales conocidos, que fue muerto por *Kwányip*, fue *Cáskels*, descrito también como devorador de hombres y asesino de mujeres y niñas, teniendo una predilección por cortar la piel de la región púbica de las mujeres y vestirse con ella. Mataba mujeres embarazadas para comérselas. También lactantes. *Kwányip* logró matarlo evitando su poderosa fuerza, colocando el pedernal de *Cáskels* junto a sus genitales, con lo que éste también perdió su capacidad para generar chispas. Una vez debilitado el gigante le rompió la espalda con engaños (*id.* 568-574).

Los seres ancestrales aparecen fetichizados, con enormes poderes. Los personajes ancestrales de la cosmogonía *selk'nam* son en su mayoría hombres, de enorme fuerza y poder, que instauran el mundo conocido y su orden. Algunos se muestran arbitrarios, advenedizos y malvados. Someten a las mujeres, en el caso de *Cáskels* arrancándoles su sexo, o matando a mujeres embarazadas o lactantes. En esta historia la fuerza de un hombre, simbolizada en el poder de sus genitales, es capaz de destruir a las muje-

res, descritas aquí en relación con la sexualidad.

Otros de los personajes ancestrales son los que ya conocemos por los mitos de origen que aparecen en el desarrollo del *Hain*, los esposos *Kra* y *Kran*, la mujer-luna y el hombre-sol, que tuvimos ocasión de analizar con mayor detalle anteriormente. Como sabemos, los hombres temen y odian a la mujer-luna desde la revolución mítica que subvirtió el orden social matriarcal primigenio. Desde entonces los hombres increpan en ocasiones a la luna. Cuando el satélite muestra sus fases decrecientes se pone de manifiesto el engaño de la malvada *Kra*, que hace creer a los hombres que se halla vieja y débil, para volver después a renacer. Con estas historias se atemoriza a los niños y se les amenaza con que puede devorarlos. Es un espíritu femenino malvado capaz de matar a los hombres, peligrosa, ante la que se debe estar en guardia constantemente. Los *xon* intentan aplacarla con sus poderes (Gusinde 1982: 557-579).

Como ya vimos en la ceremonia del *Hain* la mujer-luna simboliza la peligrosidad femenina que debe siempre ser controlada. En ningún caso se puede disminuir la actitud preventiva ante ella, pues siempre está dispuesta a acabar con el mundo *selk'nam*. En este sentido, la manifestación del peligro inminente, siempre acechante, metaforiza el permanente control que debe mantenerse sobre el mundo femenino.

En definitiva, seres ancestrales que muestran mediante la analogía conductas y valores asociados a los humanos: nobleza, maldad, valentía, arrogancia, poder, etc. Dibujan el orden social *selk'nam* y reflejan la configuración de las relaciones sociales fundamentadas a partir de la dominación masculina. Por otra parte, como también ocurriera con los *yámana*, son causantes de los elementos que caracterizan al mundo: accidentes geográficos, animales, plantas, etc. así como de legitimación de la territorialización *selk'nam*.

### 5.2.2. Cosmovisión *sek'nam* y reproducción social

Las historias y relatos que fueron recopilados entre los informantes *selk'nam* también constituyen un marco articulado sobre la forma de ver el mundo, el orden social y la especial configuración de las relaciones sociales. A su vez, también codifican normas que regulan la convivencia social y tienen una relación directa con la producción y la reproducción sociales. Por tanto, reflejan las relaciones sociales existentes y contribuyen a su reproducción.

El contenido de los relatos, que en número de cuarenta aglutinó Gusinde con la clasificación de “otros mitos y leyendas”, separados de los mitos de origen que acabamos de analizar, guardan una gran similitud con las historias que tuvimos ocasión de estudiar con los relatos *yámana*. Muestran igualmente conductas que se consideran aceptables o censurables, así como habilidades que son apreciadas.

En el relato que describe cómo *Táiyin* se enfrentaba a *Taita*, mujer poderosa y egoísta, aquél es caracterizado como diestro con la honda, listo, ordenado y habilidoso, así como un gran cazador. Tras matar a ésta con su honda se dedicó a lanzar proyectiles en todas direcciones y configuró accidentes geográficos creando ríos, arroyos, fuentes y lagunas. Nuevamente encontramos formas de explicar el origen de la naturaleza y su configuración. Después de matar a *Taita* y arrebatarle el arco y las flechas se los entregó a los hombres, adiestrándoles en la caza, que practican desde entonces (Gusinde 1982: 588-591).

Algo similar se aprecia con la historia de *Kokpóme*, donde se describía a un hombre como buen cazador, sabio, juicioso y generoso en el reparto. Además era tan habilidoso que inventó gran cantidad de objetos, utensilios y armas que los *selk'nam* utilizarían después. También era un *xon* y estableció los cantos, juegos y danzas que debían representarse en la ceremonia del *Hain* (Gusinde 1982: 608-610).

Por el contrario, en “la historia del albatros grande”, un hombre casado con dos mujeres castiga a una de sus esposas por ser egoísta y esconder la comida, mientras que su segunda mujer y su hijo trajeron comida en abundancia. El hombre abandonó a la primera y marchó con la segunda y su hijo (*id.* 632-635).

Las conductas habituales que se desprenden de estos relatos muestran que el hombre es considerado virtuoso cuando es inteligente, habilidoso, generoso y un gran cazador. No se relata ninguna historia en la que se destaquen habilidades particulares de una mujer, por el contrario sólo se incide cuando es egoísta o malvada. Se resaltan las virtudes habilidosas de los hombres, a las mujeres se les suponen o son castigadas cuando no se prodigan en lo que se les asume como obligación. Todo ello resultado de una diferente valorización social de la producción, marcada por el sexo.

Un ejemplo más de esta diferente consideración y valorización de la mujer lo encontramos, al igual que con los *yámana*, en los relatos que Gusinde aglutinó sobre seres extraordinarios. Los *Yosí* o “espíritus del bosque”, seres lujuriosos capaces de apresar a las mujeres si andan a solas, violándolas y provocando con ello su esterilización (Gusinde 1982: 676).

Por tanto, una mujer no debe vagar sola por el bosque, debe cumplir con sus asignaciones. El bosque está ocupado por seres masculinos lujuriosos. El castigo mítico es la violación y la esterilidad, la pérdida de su capacidad reproductiva.

En otras historias, vuelve a repetirse el panorama que nos ofrecía el análisis de los relatos *yámana*, en torno al incesto y el adulterio, siempre femenino. En la historia del “hombre-guanaco y sus dos hijas”, que coincide de forma casi idéntica con un relato *yámana*, se describe el incesto de un padre y sus dos hijas, que acaban por convertirse en guanacos que viven juntos en el mismo rebaño (Gusinde 1982: 624-625). Existe una segunda versión de este mito (*id.* 625-627).

En los relatos en que se describe un asesinato comprobamos que el acto aca-

ba con un castigo para el transgresor. En la historia de “una mujer devora a su pequeño cuñado”, una mujer descuartiza y se come a su cuñado, recibiendo la muerte por su marido (Gusinde 1982: 610-611), o en “cómo el autillo ultima a su cuñada”, se describe a un hombre que mata a su cuñada y es perseguido por siempre por su hermano para vengarse (*id.* 647-648).

Donde sí descubrimos una peculiaridad en los relatos *selk'nam* es en el tratamiento de la homosexualidad masculina. Así lo podemos comprobar en la “historia de *Kokat*”, donde se describe la historia de dos hombres que yacen juntos y acaban convirtiéndose en una pareja heterosexual, en la que uno de los hombres es capaz de engendrar un hijo (*id.* 646).

Concluimos que el orden social *selk'nam*, que se nos describe en estos relatos como un orden natural, requiere también una célula de mujer-hombre reproductiva. Toda producción de personas se orienta a esta relación social, para la producción y para la reproducción. Ni el incesto, el adulterio o la homosexualidad, caben en esta posibilidad.

Y una última diferenciación nos la proporciona la historia de *K'aux* y de “cómo se distribuyó la tierra”, donde después de la muerte de la malvada *Taita* por *Táiyin*, *K'aux* entregó los territorios entre los diversos grupos familiares para que no volvieran a vivir subordinados con nadie mandando sobre los demás (Gusinde 1982: 594-598). Es una historia interesante por poco habitual, pues habla de la regulación de las relaciones intergrupales, la ocupación del territorio y la ausencia de jefes, es decir una temática de tipo político que enseña que nadie puede gobernar sobre los demás, máxime después de una experiencia con una mujer malvada que sometía a la colectividad.

La producción y la reproducción *selk'nam* se asienta sobre la articulación de grupos nómadas o seminómadas en el territorio, con una regulación de las relaciones intergrupales orientada a la organización de la producción sobre la caza, la pesca y la recolección. Nuevamente los

problemas llegan por la maldad de una mujer, reflejando el antiguo mito de origen de dominación matriarcal.

### 5.3. A modo de recapitulación

Llegados a este punto podemos efectuar una recapitulación de lo que constituyen las historias y relatos de las sociedades *yámana* y *selk'nam* que hemos analizado en las páginas anteriores.

1.- Aunque los relatos pueden cumplir diversas funciones, de distracción, de aglutinamiento de una congregación, como mero divertimento, u otras que nosotros obviamos en nuestro análisis, en el presente trabajo nos interesan en tanto que contienen en sus argumentos los principios de un orden social, una forma de entender el mundo que sirve de entramado simbólico tanto para comprenderlo como para sostenerlo.

2.- Los relatos reflejan una forma de concebir el orden natural pero que no es más que una proyección del orden social *yámana* y *selk'nam*, a menudo de una forma ‘fetichizada’ que muestra que la analogía es el fundamento del pensamiento simbólico a la hora de construir representaciones del mundo. Este orden social comprende una articulación de las relaciones sociales de producción y reproducción entre mujeres y hombres. Además, los mitos ofrecen una poderosa eficacia a la hora de legitimar dicho orden social, al concebirse como natural e invariable. A resultas de ello se hace más difícil cuestionar dicho orden.

3.- Las historias muestran cómo se configuran las relaciones sociales de producción, cuáles son las tareas que tienen mujeres y hombres en el proceso productivo, asumiéndose como naturales. Refuerzan la distinción de categorías en torno a lo masculino/femenino, hombre/mujer, joven/adulto, etc. que también se asumen como naturales y permiten definir e integrar la diferenciación sexual en las relaciones de producción.

4.- La valorización de hombres y mujeres se halla diferenciada. Se resaltan siempre las virtudes de los hombres y

nada se dice de las mujeres salvo si se desvían de la conducta que socialmente se les asigna. La diferente valorización de hombres y mujeres se hace patente en la producción y la consideración social del valor de lo producido. Así se constata en aquellos relatos que tienen que ver con aspectos de los procesos productivos y en relación con la subsistencia.

5.- En el control de la reproducción se despoja a los principales sujetos vinculados a la misma, los reproductores biológicos, las mujeres. Como ya se puso de manifiesto en los rituales *yámana* y *selk'nam*, en los relatos míticos también se presenta el mundo femenino como peligroso, amenazante y necesario de controlar. Las referencias a la mujer se efectúan casi continuamente en relación con su sexualidad. Si el silogismo es correcto, el control de las mujeres supone el control de su sexualidad y por tanto de la reproducción. Aquí la apropiación de ese control por parte de los hombres resulta patente.

6.- Las historias, relatos o mitos, dan cuenta de un orden moral por el que se articulan normas que rigen el comportamiento de las personas en la sociedad. Este conjunto de normas no se hallan codificadas de una forma sistematizada a modo de conjunto orgánico aplicativo. Tampoco existe una institución social compuesta por una persona o grupo de personas que tenga por competencia la interpretación y aplicación de las normas. El incumplimiento de las mismas conlleva castigos que son siempre sociales. Aunque en los relatos se pongan de manifiesto castigos aplicados por la persona agraviada, es la sociedad quien se halla detrás, es la sociedad la que produce y reproduce una forma de articular las conductas y de sancionarlas si es preciso. Puede que sea una persona la que aplique el castigo, pero es la sociedad quien castiga.

7.- Las normas, que según lo definido en el punto anterior se producen socialmente, no son todas iguales. Aunque no exista una sistematización orgánica sí que podemos evidenciar una jerarquía en la valoración de las conductas transgre-

soras y en los castigos que en correspondencia procede aplicar. Algunas normas aluden a principios que en ningún caso se deben violar. El asesinato y el adulterio suelen acarrear la muerte en todos los relatos en los que se da cuenta de ellos. El incesto también provoca un fuerte rechazo social que suele derivar en el aislamiento social. Algunas normas se orientan hacia la producción y todo lo relacionado con la subsistencia, que como hemos visto reiteradamente se organiza según una división sexual clara del trabajo y las competencias, no obstante los castigos no son tan rigurosos. La reproducción social tiene un mayor peso que la producción y en correspondencia los castigos se hallan consecuentemente jerarquizados, afirmación que, de ser cierta, confirma el precario equilibrio entre producción y reproducción social en estas sociedades.

8.- Otras normas tienen una diferente consideración y su vulneración no conlleva castigos tan estrictos. Suelen asociarse a situaciones cotidianas que precisan ser resueltas. En ocasiones, la mera burla social, la censura o el aislamiento, constituyen formas de control social de la desviación en las conductas en este sentido y suelen mostrar una gran eficacia dada la particular índole de las sociedades cazadoras y recolectoras, donde el aislamiento del individuo puede suponer su extinción. Si los seres humanos producen sociedad para vivir, se requiere producir socialmente una articulación de las conductas y la censura en sus desviaciones. Ello supone también regular las situaciones imprevistas que puedan poner en peligro la convivencia y con ello la pervivencia social.

9.- Todo lo contemplado en los puntos anteriores, tiene una clara correspondencia con las conclusiones derivadas del análisis de las prácticas rituales de las sociedades *selk'nam* y *yámana*. La complementariedad entre las prácticas rituales y la cosmovisión que subyace en los mitos de éstas tienen por finalidad la producción y reproducción de la vida social y con ello la pervivencia las sociedades *selk'nam* y *yámana*.

## 6. Conclusiones

Las sociedades *yámana* y *selk'nam* nos han proporcionado el marco de trabajo para poder abordar como casos concretos de estudio a dos sociedades que sufrieron la desintegración y finalmente su exterminio tras el contacto y colonización del extremo sur americano por sociedades que nada tenían que ver con la forma en que aquéllas se organizaban. Hemos contado para ello con el material que fue recogido a finales del siglo XIX y especialmente en las primeras décadas del XX, cuando su organización social era ya casi irreconocible. Ese valioso material, aún reconociendo que se halla impregnado de valoraciones y concepciones de aquellos que las recopilaron y que por tanto es preciso contextualizar y revisar, nos ha facilitado un conjunto de descripciones sobre complejos ceremoniales y relatos de cómo aquellas gentes entendían el mundo, lo explicaban y lo transmitían.

A lo largo de estas páginas hemos intentado poner de manifiesto que ceremonias y relatos o mitos son productos sociales destinados a mantener y reproducir unas relaciones sociales específicas entre mujeres y hombres que posibilitan estos sistemas sociales. Es importante analizar los procesos que generan estos productos: la/os agentes sociales, las circunstancias y condiciones existentes, etc., presentes en cada sociedad, para conseguir entender el papel que juegan en la organización de las estrategias de subsistencia y reproducción. Para explicar continuidades, duración o cambio social, es imprescindible estudiarlos integradamente y no como elementos aislados. No son entidades autónomas sino partes integrantes de un conjunto explicable como procesos articulados e interrelacionados, incluyendo las contradicciones internas que los caracterizan.

El análisis que aquí hemos presentado es susceptible de aplicarse a otras formaciones sociales. Los resultados concretos en cada caso nos mostrarán formas históricas específicas de instituir la sociedad, cómo los sujetos sociales organi-

zan los procesos de producción y reproducción. Porque, ahora y siempre, no es posible concebir individuos aislados que comienzan o terminan en sí mismos, sólo es posible comprender a los seres humanos como personas que se producen en el proceso de producir sociedad para vivir.

## 7. Agradecimientos

En este mi primer artículo son muchas las personas a las que querría expresar mi agradecimiento y, como suele ocurrir en estos casos, siempre me dejaré a alguien. Mi mención más especial para Assumció Vila, *xon*, no sólo por haber revisado este texto, más aún por haberme acompañado todo este tiempo en mi trayectoria de investigación. A la gente de la IMF-CSIC y de la Autònoma, con mucho afecto, a Niccolò, Juanjo, Xavi, Laura, David, Gibi, Floren, Raquel, Jordi.... Y a la genial Manuela. A Nacho, amigo y también maestro. También para la gente de la Draga. Con especial cariño para Amélie, que me ayudó a ver que no sólo soy un estudiante de arqueología, soy un *arqueólogo* que ve el mundo con *ojo de arqueólogo*. A J.L. Lillo, que continuamente me ayuda a aclarar las ideas. En especial para Marijo, que en esta trayectoria siempre ha estado y está ahí.

## 8.- Bibliografía

- CHAPMAN, A. (2007): "Los Selk'nam. La vida de los onas en Tierra del Fuego" Emecé Editores SA. Buenos Aires.
- CHAPMAN, A. (2008): "Fin de un mundo. Los Selk'nam de Tierra del Fuego". Zagier & Urruty Publications. Ushuaia
- ENGELS, F. (1968): "El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del estado" Equipo Editorial SA. San Sebastián.
- ESTÉVEZ, J.; VILA, A.; TERRADAS, X.; PIQUÉ, R.; TAULÉ, M.; GIBAJA, J.; RUÍZ, G. (1998): Cazar o no cazar, ¿Es ésta la cuestión? En *Boletín de Antropología Americana*, nº 33. pp: 5-24
- ESTÉVEZ, J. y VILA, A. (1995): "Etnoarqueología: El nombre de la cosa". En J. ESTÉVEZ y A. VILA (coord.): *Encuentros en los conchales fueguinos*, Serie Treballs d'Etnoarqueologia Serie Treballs d'Etno-

- arqueología, nº 1. UAB-CSIC. Bellaterra-Madrid. pp 17-23
- GODELIER, M. (1989): "Lo ideal y lo material". Ed. Taurus. Madrid.
- GUSINDE, M. (1982): "Los Indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam". Tomo I, 2 vols. Centro Argentino de Etnología Americana y CONICET. Buenos Aires.
- GUSINDE, M. (1986): "Los Indios de Tierra del Fuego. Los Yámana" Tomo II, 3 vols. Centro Argentino de Etnología Americana y CONICET. Buenos Aires.
- MARX, C. (1983): "El Capital. Tomo I" La Habana, Editorial Pueblo y Educación. La Habana.
- MARX, C. (2007): "Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Grundrisse*)" Siglo XXI editores. México.
- ORQUERA, L. y PIANA, E. (1999): "La vida material y social de los Yámana" Eudeba. Buenos Aires.
- POLITIS, G. (2002): "Acerca de la Etnoarqueología en América del sur". En *Horizontes Antropológicos*. Nº 18. pp 6-91
- RAPPAPORT, R. (2001): "Ritual y religión en la formación de la humanidad" Cambridge University Press. Madrid.
- RUÍZ, G. (2002): "Espacio de hombres para mitos sobre mujeres" En R. PIQUÉ y M. VENTURA (eds.): *América Latina. Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB*. Institut Càtala de Cooperació Iberoamericana-Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals, UAB-Departament d'antropologia Social i Prehistoria, UAB. Barcelona-Bellaterra-Bellaterra. pp 95-106
- SEGALEN, M. (2005): "Ritos y rituales contemporáneos" Alianza Editorial. Madrid.
- VAN GENNEP, A. (2008): "Los ritos de paso" Alianza Editorial. Madrid.
- VILA, A. (2006): "Propuesta de evaluación de la metodología arqueológica". En DEPT. ARQUEOLOGIA I ANTROPOLOGIA (ed.): *Etnoarqueologia de la Prehistoria: más allá de la analogía*, Serie Treballs d'Etnoarqueologia nº 6. IMF-CSIC. Madrid. pp 61-76
- VILA, A. y ESTÉVEZ, J. (2002): "Sociedades fueguinas: ¿desapariciones inevitables?" En R. PIQUÉ y M. VENTURA (eds.): *América Latina. Historia y Sociedad. Una visión interdisciplinaria. Cinco años de Aula Oberta en la UAB*. Institut Càtala de Cooperació Iberoamericana-Centre d'Estudis Internacionals i Interculturals, UAB-Departament d'antropologia Social i Prehistoria, UAB. Barcelona-Bellaterra-Bellaterra. pp 107-117
- VILA, A. y ESTÉVEZ, J. (2010): "Naturaleza y Arqueología. La reproducción en sociedades cazadoras-recolectoras o la primera revolución reproductiva". En *RAMPAS, Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 12. pp. 9-23
- VILA, A. y RUIZ, G. (2001): "Información etnológica y análisis de la reproducción social. El caso Yámana" En *Revista Española de Antropología americana*. Nº 31. pp 275-291
- VILA, A., TOSELI, A., BRIZ, I. y ZURRO, D. (2006): "Trasvase acrítico de categorías etnográficas a la práctica arqueológica". En DEPT. ARQUEOLOGIA I ANTROPOLOGIA (ed.): *Etnoarqueologia de la Prehistoria: más allá de la analogía*, Serie Treballs d'Etnoarqueologia nº 6. IMF-CSIC. Madrid. pp 337-348
- WOLF, E. (2005): "Europa y la Gente sin Historia" Fondo de Cultura Económica. México.